

**CORPO E IDENTIDADE: CORPO COMO SIGNO DA IDENTIDADE
OU O “EU” QUE PENSA O CORPO?**

**BODY AND IDENTITY: BODY AS A SIGN OF IDENTITY
OR THE “I” WHO THINKS THE BODY?**

*Angela Couto Machado Fonseca**

RESUMO: Para entender o debate entre as inovações do homem num corpo modificado pela técnica, de um lado, e a crítica de um conceito abstrato e universal do humano, de outro, este artigo discute, inicialmente, os modelos clássicos de Platão e Descartes na definição do homem a partir da separação corpo – alma/mente. Em seguida discute como Nietzsche critica estes modelos pontuando uma compreensão diversa de corpo. Por fim, promove o encontro da compreensão de corpo nietzscheana com aquele que se coloca pela prática da técnica para saber se elas concordam ou não em suas interpretações.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Corpo. Homem. Técnica.

ABSTRACT: To understand the debate between men’s innovation in a modified body through technique, on the one hand, and the critique of human’s abstract and universal concept, on the other hand, this article first discusses Plato and Descartes classical models in the definition of man from the view point of the separation between body and soul. Then, it discusses how Nietzsche criticizes these models giving a diverse understanding of body. Finally, it promotes the encounter of Nietzsche’s understanding of body with that given by practices of technique in order to know if they agree with each other or not.

KEYWORDES: Nietzsche. Body. Man. Technique.

* Professora da Universidade Positivo e doutoranda do PPGD da UFPR. E-mail: fonseca_angela@yahoo.com.br

“O que inquieta, de fato, não é que o mundo se transforme num completo domínio da técnica. Muito mais preocupante é que o homem não está preparado para essa radical mudança do mundo. Muito mais preocupante é que ainda não somos capazes de compreender adequadamente, por meio do pensamento meditativo, aquilo que está emergindo em nossa época”.
(M. HEIDEGGER)

“Aprendemos as coisas diferentemente. Em tudo nos tornamos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do ‘espírito’, da ‘divindade’, nós os re colocamos entre os animais.”
(NIETZSCHE)

1 INTRODUÇÃO

Diante das “descobertas” e intervenções contemporâneas que se debruçam sobre o corpo e a psiquê humana, seja para explicitá-los de modo objetivo ou para torná-los “melhores”, balança toda uma tradição (não planejada) no seu modo de conceber o homem. As promessas da tecnociência abrem uma fenda entre as imagens do humano¹ e os novos modos de existência para o homem que pouco a pouco vão se tornando possíveis. Os novos modos de existência, visualizáveis apenas a partir da intervenção técnica que atua sobre as condições de vida “natural” do homem, abrem a designação do pós-humano, justamente porque transgridem aquelas feições tidas como naturais ao longo de diversas interpretações históricas. Essa mutação do humano, que Hannah Arendt e Heidegger, por exemplo, previram como o esvaziamento do próprio homem diante da técnica, por certo causa mal-estar e aponta para a fragilidade ou pelo menos para a temporalidade circunscrita dos referenciais usados para compor o “tipo homem”.

O incômodo tema do pós-humano se instala, assim, como uma ameaça ao humano, e aquilo que se designou como seus traços naturais. Para além disso, a técnica parece constituir um meio sem o qual o próprio homem não pode ser visto, de tal modo que natureza e artifício se misturam. Do ponto de vista do corpo, este, com a intervenção técnica, caminha na superação de seus limites, afinal, temas hoje tão banais como reprodução assistida e transplante de órgãos, remodelam o ambiente natural do nascimento e redefinem a finitude do corpo original.

Será que sabemos o que é o corpo natural? Uma vez que a concepção de corpo na atualidade se mistura com os artifícios que atuam sobre ele, podemos simplesmente falar do corpo sem considerar junto com ele todo o aparato das máquinas e tecnologias? O que se acredita saber acerca do corpo é o que se vê e se vê mediante o artifício das

¹ Ainda que se possa problematizar que as imagens do humano tenham sido fixadas por diferentes e contínuos processos de criação do próprio homem, como sustentam os pensamentos de Nietzsche e Foucault.

máquinas. Como separar natural e artificial? O terreno do humano se inscreve num espaço movediço e as novas fronteiras podem ser interpretadas como ultrapassamento do homem.

Mas, se falamos que o homem é ameaçado pelas condições de um pós-humano, isto implica considerar o homem como uma realidade dada e, portanto, passível de ser superada? Em outros termos, é possível defender uma concepção natural de homem?

Foucault, como se sabe, apontou o homem como um constructo que foi tornado possível e que, portanto, não apenas teria data de nascimento certa como também estaria fadado a desaparecer (FOUCAULT, 1992). Nesse caso nenhuma naturalidade pertenceria àquilo que se chama homem: sua gênese se deve à circunstâncias históricas bastante precisas e a morte do sujeito não seria, assim, uma transgressão à natureza.

A proposta de Foucault, precedida por Nietzsche, seria a de tomar o homem não pelo viés de sua natureza, universal e necessária, mas tomá-lo como um acontecimento, como o resultado de uma criação de si.

Dois perspectivas diversas se encontram. Por um lado, em face das mutações sobre o homem operadas pela tecno-ciência, temos diante de nós o debate acerca da perda ou alteração do humano. Por outro lado, entender que existe um humano que pode ser perdido remete para um questionamento que não é novo: é possível falar de uma natureza humana fixa e univesal?

No plano das práticas da tecno-ciência, o que abre espaço para as indagações acerca de sua superação ou renovação do humano, decorre, em grande medida, de suas investidas sobre o corpo. O corpo sondado é porta de entrada para a designação do humano. A objetivação do corpo pretendida neste ambiente científico implica tomá-lo como referências do próprio homem em geral. Podemos dizer que começa a ocorrer uma tentativa de esquadrihar o homem a partir do corpo e pelo corpo. Nesse sentido, o corpo é tomado como signo de identificação do homem, como veremos mais adiante.

Já no plano do questionamento acerca do homem como portador de uma natureza fixa e definível, entra em cena o debate com uma certa tradição². Para problematizar a naturalidade de um humano, é preciso recolocar quais os traços que constituem o humano e como estes são tomados pela tradição. Ao considerar que boa parte do percurso da história da filosofia (a partir de diferentes referenciais e por diferentes vias) pontua o homem fundamentada no que se coloca como suas características abstratas (racionalidade, consciência etc...), aí está implicada sua tomada do homem numa divisão entre mente e corpo. A identificação do homem parte em tomá-lo em suas condições não corpóreas. O corpo não é ponto de decifração ou visibilidade do que é tipicamente humano.

² Aqui a referencia é a “uma certa tradição” na medida em que não se pode considerar que exista uma tradição concordante como um coro unísono. O que se pretende entender como tradição é a leitura mais influente, aquela que ganhou maior espaço nos esquemas interpretativos que buscam definir o homem.

É a partir da consideração dessas perspectivas tão diversas que pretendemos fazer dialogar, pela via do corpo, a tecno-ciência e a crítica do humano, em especial aquela produzida por Nietzsche.

Como é bastante conhecida a crítica de Nietzsche sobre a leitura tradicional da filosofia que separa o homem em corpo e mente privilegiando a mente, e, mais do que isso, relembrando que Nietzsche em sua crítica do sujeito propõe o corpo como ambiente primeiro e radical do homem, isto seria motivo suficiente para aproximar suas intenções àquelas da tecno-ciência – corpo como signo de identidade? Peter Sloterdijk (2000) já havia feito esta aproximação, mas não exatamente nestes termos, quando indica o pensamento nietzscheano como aberto para as investidas de extravio do humano da tecno-ciência na medida em que propõe a “superação do homem”.

Para melhor entender este debate (entre inovações do homem num corpo modificado pela técnica e crítica de um conceito abstrato e universal do humano), vamos fazer o seguinte percurso. Primeiro recolocar sucintamente os modelos clássicos de Platão e Descartes na definição do homem a partir da separação corpo – alma/mente. Segundo, esboçar como Nietzsche combate estes modelos pontuando uma leitura diversa de corpo. Por fim, queremos fazer o encontro da leitura de corpo nietzscheana e aquela que se coloca pela práticas da técnica, para saber se elas concordam ou não em suas interpretações.

2 CORPO E ALMA/MENTE: CONCEPÇÕES CLÁSSICAS DA FILOSOFIA

Ao colocar no eixo de análise o homem, um dos caminhos para referir-se a ele seria desdobrando-o na sua realidade material (extensa): corpo; e na sua realidade imaterial, concebida por diferentes termos: alma, mente, espírito, intelecto. A questão do que é o homem passa por essas instâncias e as significa de maneiras variadas dependendo da teoria, do autor ou da história. Diferentes concepções de homem remetem a diferentes considerações de seus desdobramentos. Vale lembrar que o pensamento ocidental define um marco na sua concepção de humano justamente na circunscrição dessas diferentes esferas e na separação delas.

Sabe-se que os antigos buscaram largamente definir o homem. Aristóteles continua a ser referência inafastável, pois desenhou um modelo do humano que é lembrado em diversos modelos sucessivos. O animal político racional aristotélico recoloca-se continuamente em cena e assinala a essência do homem que deve ser realizada. Se temos em Aristóteles uma concepção de humano que servirá de modelo de longa duração e comparação, do ponto de vista da análise da dualidade corpo/alma, é em Platão que encontramos uma leitura destas parcelas do homem em face da tradição anterior a sua, que possui a força de estabelecer alguns critérios que serão repetidos pela história ocidental posterior a ele.

Platão remodela os modos anteriores de conceber o corpo como plural, num corpo como todo unificado que se dispõe como o “carcereiro da alma”. Para os gregos arcaicos o corpo não constitui um todo unificado. Sequer existe uma palavra única que faça referência ao corpo como uma totalidade material individualizada. O corpo é referido a partir de suas variadas atividades, assim, são variados os termos que o referem e disjuntiva a abordagem que dele se faz. Muitas são as suas possibilidades, conseqüentemente, muitas avaliações lhe são decorrentes. O corpo é pluralmente significado, de modo a não se fechar num esquema rígido de significação ou valoração. A permissão para referir o corpo a partir de um único termo ocorre apenas quando deixa de ser o corpo vivo em suas multifacetadas capacidades. Temos aí a palavra *sôma*, que refere o cadáver. O corpo morto, que então é visto como mais um objeto dentro do mundo e não mais como as diferentes forças e atividades que agem dentro do mundo, pode ser reduzido a uma única significação. Enquanto vivo o que se mostra são as suas potências, suas variadas condições de atuação, não simplificáveis sob um único código. No interior do pensamento arcaico não só o corpo é plural como também só existe quando animado por uma força vital. Uma vez abandonado por esta, ele próprio se modifica, deixa de ser o que era.

A partir do momento em que o pensamento platônico se preocupa em esquadrihar a alma, dela se destaca o corpo. O princípio vital não pode mais ser visto atrelado ao corpo e suas possibilidades. O corpo é um estágio, um momento – aprisionante – do percurso da alma. A alma é independente e de natureza diversa do corpo.³ Se antes o corpo era plural, agora o corpo é receptáculo. Perde-se a força da lógica da abertura para pensar o corpo, este é matéria finita e limitadora do que não é finito. De um só golpe abrem-se as vias para conceber o corpo separado da alma e o corpo como um todo material.

O corpo não é ponto de partida, ele é resultado, é resto que sobra como contraposição da imagem de alma. Dadas as características da alma e os critérios de valor a ela agregados – sua natural proximidade e equivalência com o inteligível e com a verdade – desenha-se também aquilo que não é alma: o corpo. Assim, este corpo desfruta da parcela da realidade impotente para a verdade e inteligibilidade (o sensível). Pense-se em como a alma, ao prender-se ao corpo, deve reaprender as verdades que conhece mas foram esquecidas uma vez que se amarra às condições materiais e sensíveis impostas pela realidade do corpo. Todo o percurso de ascense, que faz parte do percurso de conhecimento para este autor, é ao mesmo tempo elevação (como despregamento do corpóreo) e rememoração (imersão na lógica da alma).

³ Podemos recorrer aqui às célebres anotações platônicas acerca da imortalidade da alma. A alma, que não compartilha da lógica do sensível e perecível (como o corpo), existe antes e continua a existir depois da encarnação.

Na divisão interna dos títulos do Fédon, há um que se salienta pela literal disjunção que sugere: “*A morte como libertação do pensamento*”. Neste capítulo Platão ambienta Sócrates (que será condenado à morte) dialogando com Símiias e Cebes, explicitando os elementos positivos da morte para aquele que adotou postura efetivamente filosófica em sua vida:

– Segundo nosso pensar, é a morte alguma cousa?

Claro – replicou Símiias.

Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?

Sim, consiste justamente nisso.

(...)

É, pois, para começarmos a nossa conversa, em circunstâncias desta espécie, que se revela o filósofo, quando, ao contrário de todos os outros homens, afasta o quanto pode a alma do contato com o corpo?

Evidentemente. (PLATÃO, 1991, p. 65).

No título seguinte: “*A Purificação*”⁴, da qual se retira que a morte é purificação em face do corpo, temos o que segue:

Os amantes, as mulheres, os filhos não foram capazes, quando mortos, de inspirar a muitos o desejo de ir voluntariamente para as regiões do hades, na esperança de lá os encontrarem, de rever o objeto de seus amores e permanecer ao seu lado; ao passo que um homem que fosse apaixonado pela sabedoria, que tivesse ardorosamente abraçado a esperança de em nenhuma parte senão no Hades encontrá-la sob uma forma digna de ser desejada, então esse homem haveria de irritar-se no momento de morrer, então esse homem não se rejubilaria de poder dirigir-se para aquelas regiões? Eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo, se realmente é filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria. (PLATÃO, 1991, p. 70).

O que se insere nessa interpretação é um corpo significado a partir da alma. É uma alma que se coloca como critério e fundamento interpretativo a partir do qual se avalia e se pensa o corpo. A este propósito Galimbert (2009, p. 45) expõe:

Fine dell'ambivalenza e nascita del Valore puro (tó Agathón) che, nella sua identità, misura il valore di tutte le incarnazioni. All'ambivalenza simbolica, che non conosce valori e disvalori, subentra l'equivalente generale che tutti misura. Qui l'Occidente inaugura il tracciato fondamentale di tutti i suoi successive percorsi, dove le cose che si incontrano perdono il loro nome, perché costrette a recitare indefinitamente il nome del Valore che le esprime, dopo che la loro ambivalenza simbolica `e stata risolta in quell'equivalenza generale che consente, nonostante le loro differenze naturali, di significarle in quell'identità astratta che `e l'Oro per le merci, il Fallo per le pulsioni, I Padre per I figli, il Senso per le parole, l'anima per I corpi, il Dio per gli d`ei. Private del loro corpo, le cose non si rispecchiano più l'una nell'altra, non si scambiano tra loro, ma tutte si 'speculano' in quello schermo trascendentale che é l'equivalente "generale che tutte le esprime, perché lí é il loro Valore e la loro trascendente Verità.

⁴ O tema da purificação já era conhecido por Platão pela tradição Órfica.

A percepção expressa nessa passagem põe em cena a “estratégia” inaugurada por Platão e legada à tradição ocidental de considerar cada coisa sempre a partir de um valor preestabelecido e que envia cada coisa para um ambiente de consideração positiva ou negativa. Aquilo que existe não é mais considerado dentro do mundo no qual existe, a partir de suas funções, ocorrências ou atividades, mas no interior de uma moldura de interpretação e significação que se vale pelas coisas e as avalia.⁵ Um rígido critério de mensuração passa a mediar o olhar sobre as coisas.

Já no cenário moderno a consideração acerca do homem acaba por definir um novo modelo. O sujeito moderno encontra sua significação em si mesmo, a sua consciência é o carro chefe que atesta e dá sentido à sua existência. Diferente do animal político e racional de Aristóteles, que precisa da Pólis para atualizar a sua essência de homem, o sujeito cartesiano dispensa qualquer outro elemento que escape da sua própria capacidade de pensar e saber que pensa.

O caminho percorrido por Descartes para ressignificar o homem como um sujeito pensante propõe a figura de um “eu subjetivo” que ocupa o lugar daquele critério fundante de verdade e validade. A realidade externa, e nela estão as coisas e o corpo, são deduções extraídas da função pensante daquele “eu subjetivo”. Se o corpo é o corpo concebido pelo intelecto, trata-se do corpo pensado e não do corpo concreto de carne e osso. Entramos, pela via do novo modelo de homem, na célebre separação cartesiana de corpo e mente, que merece ser compreendida em seu percurso.

Os argumentos elaborados nas Meditações metafísicas são bastante conhecidos, sobretudo aquele que ficou conhecido como o argumento do “cogito”, que praticamente tornou-se, para os filósofos modernos, na equação que define o “eu” ou a consciência como fundantes. Se muito se discute acerca do argumento do “cogito”, é preciso levar em consideração que sua força se assenta numa cadeia de argumentos prévios elaborados na primeira meditação, tais como os célebres argumentos dos sentidos, do sonho e do Deus enganador e do gênio maligno, todos eles amarrados pelo método da dúvida hiperbólica.

Descartes discute por meio dessas passagens o problema de conectar o pensamento com a realidade externa, atestando a impotência da experiência (dos sentidos) na produção de conhecimento eficaz. Sua análise constrói uma leitura na qual toda realidade externa e sensível apenas se sustenta uma vez que a ela se impõe uma leitura matemática, todos os demais caminhos para avaliar a realidade externa como uma realidade que expressa algo de si estão fadados a submeter-se à dúvida⁶. Mas, se o mundo apenas recebe validade

⁵ Nessa passagem é preciso lembrar a denúncia que Nietzsche faz do pensamento platônico exatamente porque interpõe no interior de sua epistemologia uma estratégia moral de interpretação da realidade.

⁶ No caso específico do argumento do sonho, a dúvida acerca da realidade externa remete a uma impossibilidade de diferenciar o real da fantasia e do sonho pelas características internas tanto de um quanto do outro. Desse modo a realidade externa não possui critérios para diferenciar-se de um mero ato da mente.

universal quando lido pelas lentes da matemática, isso é o mesmo que dizer que podemos prescindir do mundo como realidade externa e concreta, pois a abstração matemática se aplica às partes fracionadas das coisas – logo não mais compostas como na realidade de origem.

Toda realidade corpórea, pelo método cartesiano, resta suspensa, até mesmo o próprio corpo, caminho que permite a radical divisão do homem em duas substâncias distintas: *res extensa* e *res cogitans*.⁷ A única que se apresenta de modo indubitável é a realidade do homem como pensamento, sua realidade como corpo foi derrubada pelas dúvidas dos sentidos e do sonho.

Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito no entanto, pois que segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? (DESCARTES, 1984).

Separar o homem em duas substâncias é o único modo de torná-lo inteligível na óptica de Descartes, já que apenas se pode conhecer substâncias simples e não aquelas compostas. Neste caso, cada parte do homem (mente e corpo), como substância independente, é viável de ser compreendida nas suas particularidades. Ocorre que o corpo não se autoexplica e não resiste à lógica metódica (dúvida hiperbólica) que o invalida. Já a a mente, na forma de uma consciência que sabe quando pensa, não pode jamais ser afastada. Esta substância (*res cogitans*) é inteligível de modo direto.

Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente, ao menos já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente. (DESCARTES, 1984)

há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito. E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc..., não podem propriamente ser chamadas de suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, (DESCARTES, 1984).

A divisão cartesiana dá um passo ainda mais decisivo em face daquela precedente, já que o eu pensante é o único que resiste à abstração que rejeita todo o sensível. A única porta de entrada para o corpo seria como concebido pelo intelecto. O intelecto,

⁷ “Com seu *cogito ergo sum*, Descartes se julgava autorizado a transpor as fronteiras entre o pensamento e o Ser, a atingir, pelo pensamento, uma *res*, uma substância e uma essência: um texto, não apenas uma interpretação.” (GIACÓIA, 2002, p. 201).

o eu pensante, são perfeitamente sustentáveis sem o corpo, este, porém, apenas existe como uma ideia da consciência que o cogita. Não somente a alma é aqui desenhada como puro pensamento, como o corpo integra-se aos demais objetos do mundo. Corpo como objeto para um sujeito, objeto que não fala de si, um objeto mudo, decifrável apenas quando processado pelas funções de um intelecto que o lê a partir de formas matemáticas (figura, movimento, extensão,...).

Enquanto o corpo platônico era uma condição inafastável para a alma nele aprisionada, o corpo cartesiano é descartado. Corpo e mente são instâncias diversas e o intelecto é inteiramente independente do corpo. Aliás, é via de acesso para o corpo, um corpo como objeto de uma mente que o pensa.

Parece evidente que as leituras platônica e cartesiana não resumem tudo o que se pensou acerca do humano em geral e acerca das considerações corpo/mente-alma em particular. Se eles não podem ser os prepostos desta complexa história, podem, ao menos, nos fornecer aquelas vertentes que, mesmo com vozes dissonantes, espelham parcialmente as diferentes interpretações de seus períodos históricos. O sujeito cartesiano, ainda que extraído de uma reflexão essencialmente racionalista e tenha sido fortemente combatido por toda uma tradição de pensadores que rejeitam a “unidade racional da consciência”, acabou por formular um “paradigma” na concepção de homem, que diz respeito ao paradigma da consciência ou sujeito.

É justamente na rejeição desse paradigma da consciência em geral e contra a leitura da dualidade corpo x mente em particular que muitas das anotação nietzscheanas se dirigem. Em suas interpretações, o corpo não figura como envólucro de um conteúdo principal, nem mesmo como matéria considerada por uma mente fundante, como veremos.

3 CORPO-MENTE: A GRANDE RAZÃO E A PEQUENA RAZÃO EM NIETZSCHE

As anotações de Nietzsche acerca do corpo escapam de uma tradição idealista responsável pela ambientação do corpo em esferas epistemológica e moralmente inferiores. Corpo que conforme o desenho platônico e cartesiano foi relegado ao campo dos simulacros ou dos enganos, e, uma vez coberto de tais juízos, visto como corpo-culpa, responsável pelos desvios e pequenezas. Nietzsche propõe o corpo não mais como obstáculo e sim como ponto de partida e fio condutor.⁸

A filosofia nietzscheana aponta para a consideração do homem como um tipo criado⁹, em cuja construção de si atuam os jogos de força presentes no corpo. Não há

⁸ “Partindo da consciência, forma-se uma representação superficial e aberrante da vida psíquica, cai-se vítima da falsa separação entre a alma e o corpo, é-se irresistivelmente atriado para o Idealismo e fascinado pelas miragens da metafísica” (GRANIER, 2009, p. 89).

⁹ A este respeito conferir a segunda dissertação da Genealogia da Moral de Nietzsche.

uma separação entre corpo e mente, o corpo é o corpo considerado como ‘selbst’ ou ‘grande razão’, que envia para uma ampliação daquilo que sempre foi considerado de modo apenas material ou orgânico. Na grande razão do corpo estão incluídos os processos fisiológicos, os psicológicos (conscientes e inconscientes) e atividade racional. Não há uma mente signo de capacidade específica humana distinta do corpo signo da animalidade. Em outros termos, para Nietzsche o ‘eu pensante’ é apenas uma parcela (pequena razão da grande razão do corpo), e esta parcela não apenas não é autônoma em face do corpo como expressa seus movimentos, embates e jogos internos. Ao sustentar esta concepção de corpo, Nietzsche considera as interpretações produzidas pelo homem como resultados das atividades que se desenrolam no corpo. Nessa leitura diversa, o autor denuncia a história da estabilização do tipo homem (seu processo de ‘hominização’) como uma história que se desenrola propondo o afastamento do corpo. A tradição ocidental operou funcionalizando uma necessidade de apagar os traços, de soterrar os vestígios da animalidade e corporeidade do homem, fazendo valer o imaterial e o intelectivo em detrimento do afetivo e instintivo. Essa estratégia de funda para Nietzsche:

(...) sublinha a existência de uma relação subliminar, oculta, até negada pela tradição, entre corpo e filosofia. Para ele, toda filosofia pretendeu refletir sobre ‘idéias puras’, sobre ‘verdade’ e sobre outras supostas entidades ideais. Porém, por trás dessas idéias encontramos sintomas corporais, estados de saúde que se transfiguram em pensamentos. Não obstante, desde os primórdios da filosofia ocidental, o elo entre corpo e filosofia, entre fisiologia e filosofia, sempre foi esquecido, negado. (BARRENECHEA, 2002, p. 177).

Não considerar o corpo como aquilo que se destaca e diferencia do intelecto permitiu à interpretação nietzscheana descortinar a repetição de uma estratégia que demarcou um ‘pecado original’ do corpo, uma segunda ordem de valores nunca comparáveis àqueles superiores pertencentes à ordem do espírito. Tomar o corpo sem medições prévias e dar-lhe precedência, levou Nietzsche a não separar o homem em corpo/mente, e não sobrepor uma instância em face de outra, em defender que o próprio intelecto é manifestação dos processos corporais. A dualidade é esvaziada em suas diferenças, o corpo, ambiente complexo que reúne uma pluralidade de forças em constante movimentação e combate, fornece o material para os processos mentais. Como nos lembra Nietzsche, a reunião de forças formando um corpo é um ‘milagre dos milagres’ e a consciência é ferramenta do corpo (ela dele não se desembaraça para analisá-lo autonomamente).

O orgânico não é separável do mental. A consciência não independe do corpo em suas funções, a consciência é a extremidade do corpo que busca dar-lhe uma organização e justificação. A dualidade se perde numa leitura que propõe uma linha reta (vertical), na qual o corpo em seus instintos, afetos e processos é apenas uma parte desta reta que se estende até a sua extremidade superior: a consciência. Enquanto o corpo é sempre a reunião de diferentes forças e instintos, ele está sempre fadado a renovar-se, a não ser mais o mesmo. Aquilo que permite a fixação do corpo é sua

capacidade de criar uma consciência que formula uma manutenção das forças que preponderam estabelecendo uma imagem de si, uma identidade. Trata-se de conduzir a pluralidade para uma unidade. O corpo, como reunião fortuita de forças que podem sempre se renovar, encontra nas forças que se fazem valer sobre outras, a criação de uma consciência como estratégia para sua estabilização.

Trata-se de uma unidade forjada. Uma vez estabelecida, e reconhecendo apenas a si mesma, já que a unidade se desenrola no plano da consciência, esta unidade permite a continuidade – no escuro da não consciência – dos estados de força e seus constantes movimentos. “O corpo só é o mesmo na medida em que um mesmo eu pode e quer se confundir com ele, com suas vicissitudes: a coesão do corpo é a mesma do eu: ele produz este eu e, deste modo, sua própria coesão” (NIETZSCHE, 1998). Em outros termos, o que mantém aquelas forças e instintos válidos no corpo é uma consciência que sempre recoloca o mesmo corpo, refazendo valer aquela articulação.

Aqui, muito claramente, Nietzsche aposta na consciência como um estado corporal. Um estado corporal que se fixa, que se faz valer pela contínua afirmação e lembrança produzida de si mesma, porém inconsciente de si como mais um processo do corpo possibilitada por uma conjunção fortuita:

O corpo, na medida em que é apreendido pela consciência, deixa de ser solidário dos impulsos que o atravessam, os quais, porque o formaram apenas fortuitamente, continuam a mantê-lo de modo não menos fortuito. Acontece que o órgão que eles assim desenvolveram na extremidade ‘superior’, toma essa manutenção fortuita, aparente, como sendo necessária a sua conservação. Sua atividade ‘cerebral’ seleciona, de agora em diante, somente as forças que o conservam, ou melhor, o assimilam a essa atividade. O corpo adota reflexos que só o mantêm para essa atividade cerebral, da mesma forma que esta adota o corpo como sendo, de agora em diante, seu produto. (KLOSSOWSKI, 2000, p. 47)

Em Nietzsche o corpo alude não a um corpo próprio, definível e descritível, mas a um corpo como sede de multiplicidades de impulsos, que estabelecem a própria consciência e a partir dela a ficção de um “eu mesmo”, de uma identidade. O corpo não é lido somente na sua compleição material, e sim em como essa compleição material abriga processos corporais que implicam como a mente se fixa e uma vez fixada quais forças (em seus níveis de potências, mais fortes ou mais fracas) servem de lentes para avaliar e dizer a realidade. É nisso que se coloca a famosa compreensão de Nietzsche de que os valores escamoteiam vontade de potência. É a partir do corpo e de seus impulsos, mais sadios e fortes, ou, menos sadios e fortes, que as diferentes interpretações são elaboradas. Neste aspecto o pensamento de Nietzsche talvez seja um dos maiores testemunhos da centralidade do corpo para o pensamento e a filosofia. Os pensamentos são sintomas do corpo, e assim, a filosofia não há que se desprender ou esquecer do corpo, ao contrário, há que considerá-lo e procurar compreender suas peculiares formas de manifestação. Em última análise a desvalorização tradicional do corpo é forma de

escamotear o quanto a consciência é dele derivada e participante. Para que a atividade mental consciente possa elevar a si mesma como atributo ideal, ela precisa afastar seu comprometimento com o corpo e subjugar-lo a efeito de suas operações racionais.

A colocação de um “eu” confunde-se com o estabelecimento de um corpo. Quando suas diferentes conjunções não correm mais livres por obra de uma consciência ordenadora que repete e apenas assimila o que mantém o corpo na sua formação conhecida e conseqüentemente a identidade do eu. A leitura de Klossowski sugere que estas ocorrências de fixação e identidade permeiam a produção de um sentido da existência. O sentido do existir do homem só pode ser considerado na medida em que este elabora a si mesmo¹⁰, quando deixa de ser apenas a reunião de impulsos e forças em constante mutação e fixa as forças numa direção dominante e reiteradamente reconhecidas na forma de um “eu”. O homem deixa de ser uma folha ao vento, ao sabor das diferentes vontades de potência que o atravessam e se desenha como “eu” racional e consciente, estabelecendo assim seu próprio sentido.

Observar o corpo é via de acesso para o “eu” constituído, para o “eu” desejado e despojado de parte de si quando pretende descartar os jogos corporais. Numa ironia contra o “eu” independente e senhor de si, no capítulo ‘Dos que desprezam o corpo’ de ‘Assim falava Zaratustra’, Nietzsche pontua o corpo na sua grande razão:

– Eu sou corpo e alma – assim fala a criança. E por que não havemos de falar como as crianças?

Mas o homem desperto para a consciência e para o conhecimento diz: ‘todo eu sou corpo e nada mais; a alma é uma palavra que designa uma parte do corpo’.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade unânime, um estado de guerra e paz, um rebanho e seu pastor.

Essa pequena razão a que dás o nome de teu espírito, ó meu irmão, é apenas um instrumento do teu corpo, e um bem pequeno instrumento, um brinquedo da tua grande razão.

Tu dizes ‘eu’ e orgulhas-te desta palavra. Mas há qualquer coisa de maior, em que te recusas a acreditar, é o teu corpo e a sua grande razão; ele não diz eu, mas procede como Eu. (NIETZSCHE, 1997, p. 38).

Entre a ‘grande razão’ pensada por Nietzsche, ou seja, o corpo como condutor de sentido e identidade¹¹, haveria um paralelo com o corpo servindo de eixo para a leitura e identificação do homem produzido na lógica da tecno-ciência? Seria possível

¹⁰ Esse homem artífice de si mesmo está longe de ser o homem que pela sua capacidade racional e autonomia projeta de modo consciente uma imagem de si. A construção parte dos níveis orgânicos, da necessidade de fixar e garantir o espaço para o embate e o acordo de forças: este espaço é o corpo. Somente a partir daí vêm a consciência, como desdobramento do próprio corpo e que sobre ele lança seu olhar para lhe doar um sentido (como se viesse de fora). A criação é da grande razão, não da pequena razão.

¹¹ “Graças ao *mutismo do corpo*, podemos nos apropriar dele para mantê-lo de pé e disso criamos a imagem de um sentido, de um objetivo que perseguimos nos nossos pensamentos, nos nossos atos: ou seja, o de permanecer o mesmo que acreditamos ser.” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 51).

aproximar estas duas vias de considerar o corpo como caminho para o ‘homem’? Para entender se tais concordâncias são possíveis, tentaremos pontuar em poucas linhas algumas formas como a tecno-ciência toma o corpo. E se esta amplia a noção de corpo como no pensamento nietzscheano para então resultar a identidade a partir do corpo.

4 O CORPO POSSÍVEL DA TECNOCIÊNCIA

Podemos perceber o quanto as novas atuações técnicas e científicas desestabilizam significativamente o que até agora se falou do humano. Diagnóstico este, aliás, já bastante difundido como nos apresenta Giacóia:

Faz sentido ainda a insistência em exumar o tema da conditio humana depois das exéquias do humanismo celebradas na pós-modernidade, num tempo em que a metafísica se converteu em cibernética, a nanotecnologia e a robótica reproduzem e aperfeiçoam quase todas as faculdades naturais do corpo e da mente e a engenharia genética – a ponto de decodificar o genoma – nos promete a decifração da fórmula encerrada na base somática da personalidade? Essas mutações no texto da ‘natureza humana’ apagam sua antiga aura e preparam o advento de sua ‘reprodutibilidade técnica’ potencialmente em escala industrial. (GIACÓIA, 2009, p. 289).

E, ainda, Aduino Novaes:

E o homem em tudo isso? Qual é nossa condição hoje? Com o grande avanço da biotecnologia e da tecnociência, novos problemas se apresentam. A antropologia sempre nos disse que, apesar das diferenças, é possível afirmar que todos os homens são iguais, o que nos permite ver o mundo com menos estranhamento, menos radicalmente diferente de nós mesmos. Mas, o que dizer das promessas – prestes a ser tornar realidade para muitos cientistas – de novos seres criados em laboratórios, os cyborgs, os híbridos, biotônicos, a inteligência artificial equiparada à inteligência dos humanos, em síntese, diante dos transhumanos? Que dizer ainda da biologia sintética, que pretende criar vida artificial, da convergência das nanotecnologias, das técnicas da informação e das ciências cognitivas? (NOVAES, 2009, p. 13).

Ao que parece existe a pretensão de se rabiscar e redesenhar sobre um texto de fundo considerado original (o homem), a tal ponto de tornar aquele texto de fundo irreconhecível nas suas formas iniciais. Para os não cientistas é uma tarefa hercúlea mergulhar em suas lógicas e intrincadas subdivisões de áreas. Falamos das ciências cognitivas, da neurociência, da nanotecnologia, inteligência artificial, psicologia evolucionista, sociobiologia etc. O que parece colocar todas estas diferentes áreas e disciplinas em acordo é a promessa de atuar sobre o homem ‘melhorando’ suas condições ‘naturais’ tanto físicas quanto psíquicas. Fazer do homem o demiurgo de si mesmo, capaz de decifrar seu corpo e sua mente a ponto de colocar no horizonte o desejo de selecionar quais características (do corpo ou da personalidade) se quer apagar, melhorar ou agregar. Entra em cena o homem não como um acontecimento natural, mas como o resultado de uma manipulação inteligente (como acena a nanotecnologia) que descarta

o supérfluo ou defeituoso e potencializa ou viabiliza aquilo a que se dá valor. Se a técnica pairava como instrumento de visibilidade do homem, agora ela ganha condições de intervir sobre o homem, levando-o para fora de suas imagens de si mesmo (lugar para o debate do pós-humano).

Do ponto de vista do corpo, este pouco a pouco torna-se objeto planificado, decifrável cientificamente, o que levaria a crer que, uma vez decodificado, ele forneceria um mapa evidente de toda patologia ou normalidade do próprio comportamento humano: corpo e homem figurariam sem profundidade ou facetas.

O que se sabe do corpo parece hoje se confundir com aquilo que a ciência diz: o corpo é o corpo biológico, cuja existência se encaixa no tempo entre o nascer e o morrer (vértices estes dominados em boa medida pela atuação da tecnociência). Trata-se do corpo que pode ser anatomicamente descrito e repartido em partes, órgãos e funções. Corpo que desde o Renascimento precisa ser visto em suas entranhas e, sobretudo a partir do século XIX, precisa ser objetivado.

A objetivação do corpo se fez num ritmo e numa obstinação a tal ponto significativos que chega-se a misturar não apenas natural e artificial, mas dentro e fora. Fala-se de traços físicos para justificar perturbações mentais. Veja a crença de que as imagens cerebrais podem apresentar a diferença ente um cérebro são e um doente, do ponto de vista da saúde psíquica. Acredita-se que a imagem do cérebro pode esclarecer patologias da personalidade. O que permite, portanto, uma ênfase biológica e médica no campo dos comportamentos humanos. O dentro e o fora, esta metáfora que sinaliza a mais forte corrente do pensamento tradicional, que fraciona o homem em corpo e alma/mente, perde seus limites tangíveis. O corpo denota o homem em sua identidade, a interioridade e sua complexidade se esvanecem em processos corporais e bioquímicos. Sobre essas considerações Francisco Ortega e Rafaela Zorzaneli explicitam:

Mas o que significa dizer que os modos de subjetivação contemporâneos estão passando por um processo de somatização e exteriorização? Significa que o sentido de nós mesmos como indivíduos habitados por um espaço interno, formados pela biografia como fonte da individualidade e lugar de nossos descontentamentos – tal como estabelecido na modernidade – está sofrendo um processo de lenta modificação, no qual passamos a definir aspectos-chave da subjetividade em termos corporais e biomédicos. (ORTEGA, 2010, p. 63).

O homem é achatado e unidimensional, o vasto mundo psíquico transforma-se em dados anátomo-cerebrais. E, uma vez que existe um modelo das imagens do cérebro saudável, as imagens que não correspondem a esse modelo podem ser enquadradas no terreno das patologias. Desligam-se os distúrbios psíquicos de qualquer contexto ou causa não anatômica e biológica.

Também no campo do afetivo formou-se a ideia de que os sentimentos são isoláveis e quantificáveis. Experimentos buscam analisar a atividade cerebral no momento do sentimento A, B ou C. Mostra-se qual região do cérebro é responsável pelo sentimento

em questão. O sentimento e a afetividade são medidos em escalas matemáticas de intensidade. A emoção é deslocada de sua qualidade para sua quantidade. O sentimento, que sempre pertenceu à ordem da interioridade ganha exterioridade gráfica e quantificável. É fazer do imaterial algo material.

É como se a técnica pudesse ocupar o lugar da própria experiência¹². Os dados colhidos e quantificados por instrumentos técnicos definem as diferentes emoções e seu percurso no interior do corpo, a parte cerebral a que correspondem. Como se fosse possível ensinar o sentimento sem precisar senti-lo. No achatamento do homem e intercâmbio entre dentro e fora, temos um homem desvestido de sua humanidade, lido como um conjunto de códigos que explicam as ocorrências da vida psíquica: “nosso humor, nossos desejos, nossas condutas e personalidades são compreendidos como uma configuração neuroquímica particular que pode ser modulada pela ação sobre a química cerebral. Compreendemos nossas tristezas e agruras como desequilíbrios químicos, tratáveis por drogas que restauram o equilíbrio perdido.” (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010, p. 67).

O corpo é constatável numa lógica material, ele se distende como matéria lisa, sem reentrâncias ou dobras que escondam ou criem algum relevo.

Nessas formas de tratar ou pensar o corpo, no qual parece prevalecer uma ênfase biológica a regular a personalidade, os comportamentos e afetos, é que vemos o corpo como configuração da própria identidade do homem. Seria esta leitura concordante com aquela de Nietzsche?

Devemos lembrar, de início, que Nietzsche propõe considerar o corpo como ‘fio condutor’, isso quer dizer que é a partir do corpo, da compreensão dos processos e encontros de forças que ali se travam que as posturas interpretativas e conscientes se localizam. A dualidade corpo-mente é rejeitada não porque Nietzsche negue os processos mentais e conscientes, mas por que ele os situa como uma variação, como uma outra forma dos processos orgânicos. Não se trata de um achatamento do corpo como um mapa liso; mas, diferentemente, de um alargamento do corpo (que vem a incluir outras esferas).

A postura tecnocientífica, por sua vez, toma o corpo como ‘fio condutor’ de modo meramente aparente e instrumental. Sim, é o corpo que ganha o condão de desvelar os comportamentos e os traços da vida psíquica, mas isto não o coloca como ponto de partida. Tem-se o corpo como instrumento de decifração de códigos previamente pensados e organizados. Se o corpo fornece um texto a ser interpretado, aquilo que se encontra pela interpretação são marcos estabelecidos antes de olhar o corpo e situam-se fora do corpo. Curiosamente pode-se questionar o que ocorre com como a dualidade corpo/mente nas vias tecnocientíficas. Afinal, o corpo ‘diz’ o homem, simboliza a sua identidade

¹² Percepção esta já anotada por Umberto Galimberti (GALIMBERTI, 2006).

(o que retira qualquer dentro e fora); mas, por outro lado, aquilo que o corpo pode ou não pode e até mesmo aquilo que a técnica o permite fazer, absolutamente não estão exclusivamente no registro do corpo e sim no registro de uma consciência ou de uma técnica que assinala o que pode o corpo. Se o corpo diz o homem, ele diz a partir do modo como a mente interpreta e se apropria de sua fala.

A partir daí outras duas observações surgem. Em primeiro lugar, embora a leitura tecnocientífica situe o corpo como fonte de significação do homem, na medida em que ele (corpo) é objetivável e decifrável, a ele se aplicam lentes materialistas (não é de se espantar a redução de todo relevo não material). O pensamento de Nietzsche, não obstante o irônico e cínico tratamento dispensado ao espírito e aos idealismos, não reduz o homem a objeto. Seu corpo não é matéria que registra de modo legível os traços da consciência e afetos. Esta seria uma redução da pluralidade de processos insondáveis que ocorrem no corpo. O corpo não é objeto simples, no qual se inscreveriam de modo legível causas e efeitos (descrição biológica e sua determinação em comportamento). O corpo é o plural ambiente de jogos de forças, das quais temos acesso apenas uma pequena parte. Assim, se o corpo biológico da ciência é passível de tradução completa, o corpo tratado por Nietzsche é um acontecimento incapaz de ser domesticado: um acontecimento sempre em andamento e portanto fugaz às tentativas de sondá-lo por completo, de traçar seus limites próprios e originais:

O corpo não pode, pois, ser pensado no mero registro do somático, do biológico, daquilo que strictu sensu se denomina fisiologia. O corpo tem a impalpável concretude de um campo de forças, ou de uma superfície de cruzamento de infinitas perspectivas. No corpo fala a linguagem dos sinais, a natureza do corpo é a de uma simiose infinita. Por isso, é preciso renunciar às arcaicas fantasias de onipotência a respeito do corpo. ‘Nós’ não sabemos o que pode um corpo. E, num certo sentido, jamais saberemos, pois o si próprio que é nosso corpo ultrapassa infinitamente a potência desse orgulhoso ‘nós’. (GIACÓIA, 2002, p. 212).

Por fim, as mutações do corpo pensadas por Nietzsche se desenrolam no campo obscuro do embate de forças da vontade de potência e, somente de modo limitado e secundário serão assimiladas, ordenadas e pacificadas pela consciência. Já no âmbito da tecno-ciência as mutações do corpo são programas a serem cumpridos e alcançados. Nisso a tecno-ciência, não obstante seu olhar atento ao corpo (assim como o de Nietzsche), se recoloca no ambiente decadente e problemático da filosofia combatida por Nietzsche. Quero dizer, no ambiente de formatação do homem, de designação racional e moral daquilo que deve lhe pertencer e do que deve lhe ser retirado.¹³ Ao contrário de uma aproximação, o pensamento de Nietzsche autoriza uma forte crítica a esta engenharia humana, pois toda

¹³ Lembramos aqui a forte crítica de Nietzsche à prática de fabricação do homem. Crítica esta que encontrou em Rousseau um alvo pontual. Para Nietzsche Rousseau teria pensado um modelo de homem: o ‘bom selvagem’ e teria nesta imagem implantado como naturais as características boas do homem e permitido a extirpação das características negativas do homem (pois adquiridas).

ela é de cunho moral (melhor, mais durável, mais desejável...) e permanece rejeitando o corpo como grande razão. A tecno-ciência pode até mesmo ser vista como um forte golpe contra o corpo considerado por Nietzsche. Trata de um completo esvaziamento da complexidade que atravessa o corpo em nome de um corpo de reações químicas e orgânicas pretendidas como identificáveis em suas ocorrências causais.

No pensamento de Nietzsche a recusa de uma dualidade corpo e alma/mente, não envia para um *aut aut*: ou pretensão idealista de compreender o homem pelo seu significado espiritual (responsável por captar os fenômenos mecânicos do corpo); ou crença materialista, no qual o corpo, como realidade tangível, inviabiliza qualquer relevo não mapeável pela severa lógica da concretude absoluta. Em Nietzsche tanto uma leitura quanto outra são ficções que mantêm uma crença de fundo: a crença na unidade. Ou mente ou corpo como unidade encerrada em si mesma. O corpo é o caminho de saída desta crença. Ele articula em si diversas esferas, processos e pluralidades. De modo que não pode se resumir nem a coisa extensa (material), nem ao outro do intelecto soberano. Ele é o intelecto e é também, na sua condição fisiológica, o lugar de relações que superam a mera análise da matéria. Testemunho deste cenário complexo encontra-se no aforismo 12 de Além do Bem e do Mal:

Quando ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças, antes de tudo, ao polonês Boscovich, que foi até agora, juntamente com o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência. Pois enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a terra não está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra. – Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um atomon: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o novo psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança — para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à invenção [Erfinden] — e, quem sabe?, à descoberta [Finden] (NIETZSCHE, 1992, p. 19).

REFERÊNCIAS

- BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*: para além do idealismo e do materialismo. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Org.). *Nietzsche e Deleuze*: Que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: Os pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e Techne*: O homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. *Il Corpo*. Milano: Feltrinelli, 2009.
- GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Resposta a uma questão*: o que pode um corpo?. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Org.). *Nietzsche e Deleuze*: Que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.
- _____. *Identidades Irreconhecíveis*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Condição Humana*: as aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Tradução Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- _____. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Tradução, notas e prefácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das Letras, 1998.
- _____. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- NOVAES, Adauto. *Entre dois mundos*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Condição Humana*: as aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009.
- ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. *Corpo em evidência*: A ciência e a redefinição do humano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- PLATÃO. Fédon. In: *Os pensadores*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Recebido: agosto 2012

Aprovado: dezembro 2012